تحليل رحلة غرائبية

(رحلة الطيور الى مَلِكِها)
من خلال منطق الطير لفريد الدّين العطّار

محمّد علي شمس الدّين

(1) رحلات الآفاق ورحلات الأعماق

عرف العرب والمسلمون، في تاريخهم الطويل، عدداً كبيراً من الرحّالات، سبقوا بهم رحّالات الغرب المعروفين، أمثال ماركوبولو وفاسكو دي غاما وماجلان، وساعدوا في تكوين علم الجغرافيا والسكان الحديثين[1].

من هؤلاء الرحّالات، نذكر على سبيل المثال، ياقوت الرومي في معجم البلدان، وابن بطوطة وابن جبير في رحلتيهما المشهورتين، والمَقْدِسي وابن خرداذبة واليعقوبي وقدامة والبلخي وابن حوقل (ومعظم هؤلاء الرحّالات من القرن العاشر الميلادي الرابع للهجرة).. وسواهم[2]. وإذا كان همّ هؤلاء الرحّالات في رحلاتهم هو الاستكشاف، والتعرّف على أحوال البلاد والعباد المعروفة في أيامهم، والتي تطولها رحلاتهم[3]، فضلاً عن مقاصد أخرى (مثل أداء فريضة الحج مثلاً)، فإنّ هناك نوعاً آخر من الرحلات، نستعير له هنا هذه التسمية من باب الرمز والمجاز، وهي بعض رحلات الفلاسفة والشعراء والصوفيين، التي قاموا بها في دواخل نفوسهم، لا في الآفاق الخارجية، وقصدوا من ورائها إلى معرفة أخرى مغايرة لمعرفة الرحّالات الجغرافيين، وهي الوصول إلى «الحقيقة»، أو «اليقين» أو «الله»، أو «الفناء والبقاء»... تبعاً لرحلة كل سالك في هذا الباب.

أمام الاستكشاف الذي هو هدف الرحالات الجغرافيين، ينهض الكشف وهو هدف رحّالات الفلسفة والتصوّف والشعب. وشتّانَ ما بين الهدفين، فالاستكشاف ينصبُّ على الخارج.. على معالم البلاد والعباد، أما الكشف فينصبُّ على الداخل، ليكشف ما في الداخل الإنساني من أسرار ومعانٍ..

والاستكشاف استكشاف وجود، أما الكشف فكشف غيب وشهود.. ونحن هناك أمام رحلة في الآفاق، أما هنا فنحن أمام رحلة في الأنفس.. ولعلّ الحكمة الربّانية، والعبرة الإلهية موجودة في الرحلتين معاً، أو في تقاطعهما في الذات الآدمية، كما جاء في النصّ القرآني الكريم: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾.

ولعلّ القارىء المجتهد واجدٌ في رحلات الأعماق، من الغرائب والعجائب، والمتعة والفائدة والدهشة، أضعاف أضعاف ما هو واجده في رحلات الآفاق. فإنّ فصولاً ومواقف وحالات، يمرّ بها المطالع لرسالة الغفران لأبي العلاء المعري مثلاً (وهي وصف لسفر ابن القارح وتنقلاته بين الجنّة والنار، ومروره على السراط المستقيم الفاصل بينهما، ومشاهداته في ذاك العالم الشعري الديني المتخيّل)... أو المطالع لمنطق الطير لفريد الدين العطار[4] (وهي رحلة الطير المتخيّلة إلى ملكها)، لتقشعرّ لها الأبدان، وتنهمر الدموع من فرط الخشية، أو يكاد القلب ينفطر بين الضلوع من شدّة التأثّر والانفعال، أو يرقص طرباً من متعة المعرفة والمشاهدة.

ولا تصحّ المقارنة بين المسافات المقطوعة في هذين النوعين من الرحلات، فإذا كان ابن بطوطة، وهو أشهر الرحّالات المسلمين وأكثرهم همّة وأهميّة، قد قطع في ثلاثين عاماً من التجوال، ما يقدّر بأربعة عشر ألف كلم من المسافات (على حد تقدير الدكتور حسين مؤنس)[5]، فإن «مائة ألف قرنٍ كانت قروناً بلا بداية ولا نهاية ولا زمن»[6] هي مدّة رحلة الطير إلى ملكها كما يذكر فريد الدين العطّار، في إحدى حكايات كتابه.

والسبب هو أنه إذا كانت رحلات الآفاق تتم وتتحرك في الزمان والمكان العاديين من التاريخ، وبوسائل الخبرة العلمية البشرية وعُدّتها، فإن رحلات الأعماق، يظهر وكأنها تحدث في اللامكان واللازمان.. في «المطلق» لو جاز التعبير. فهي رحلات لا تاريخية. ذلك ما يحدث خللاً أكيداً في المقاييس البشرية الوضعية. وهذا الخلل يأخذ مرجعاً له في التصوّر الديني، أو النصّ القرآني على وجه التحديد، فثمّة آية تقول ﴿بأنّ يوماً عند ربّك بألف سنة مما تعدّون﴾.. كما نجد تجاوزاً مماثلاً لمعايير الزمان والمكان في أكثر من موضع في القصص القرآني..

مثالها ما خاطب به أحد الجنّ النبي سليمان بن داوود، حين عرض عليه أن يحضر له عرش بلقيس «قبل أن يرتدّ (إليه) طرفه»، والمسافة، كما هو معروف، هي المسافة بين مأرب في يمن الجزيرة العربية، وبين عرش سليمان في أرض كنعان.

والمقصود من هذه الأمثلة، هو الإعجاز الإلهي الزماني، الذي يتمثّل في أكمل حالاته، في قصة أهل الكهف المعروفة. ومثل هذا الإعجاز، كثير التدخّل في رحلات الأعماق، وهو محمول في مجمله على محمل الرمز، إذا أخذنا بعين النظر، أنّ هذه الرحلات هي رحلات باطن، في مقابلة رحلات الظاهر العادية، وأنها محمولة على محمل التأويل، أو مشمولة به، شأنها شأن أي سر من الأسرار، في حوار الحقيقة والتأويل الدينيين، أو في حوار الظاهر والباطن.

(2) أمثلة من رحلات الأعماق

إنّ الأمثلة على رحلات الأعماق، كما تظهر في التراث العربي والإسلامي، كثيرة ومتنوعة. ولعلّ جذرها أو (حضنها الأمّ)، موجود في رحلتيْ النبيّ محمد (عليه الصلاة والسلام) إلى المسجد الأقصى (في ما سُميّ بالإسراء)، وإلى السماء (في ما سُمّيَ بالمعراج).. وكان ذلك على ظهر البراق.

وأصل الإسراء والمعراج موجود في النصّ القرآني في الأساس، كما في السيرة النبويّة. وقد نُسِجَ حولهما فيما بعد، ما نسجته المخيلة الشعبية من حوادث ومفارقات. فالرسول قام برحلته العظيمة تلك، وعاد، قبل ان يبرد فراشه (على سبيل المثال). والمخيّلة الشعبية منذورة دائماً لكي تكمل النصّ المقدّس، مثلما هي مهيأة لكي تكمل النصّ التاريخي أيضاً، بما يناسبها من إضافات. فما دام أساس رحلات الأعماق أساساً لا تاريخياً، فالمخيّلة الشعبية تفقد ضوابطها آنذاك (وقد تفقد صوابها)، إذْ هي تجد في هذا الأساس اللاتاريخي مبرراً لها.

ورحلات الأعماق هي رحلات متنوّعة، كما يظهر لنا من استقرائها في التراثين العربي والإسلامي. بعضها في الشعر، وبعضها الآخر في الفلسفة، وبعضها في التصوّف. نذكر منها على سبيل المثال، إضافةً إلى قصتي الإسراء والمعراج، تلك الرحلة المتخيّلة، ذات الطابع الشعري والفلسفي، التي قام بها ابن القارح، في أقاليم النعيم والجحيم، والتي وصفها لنا أبو العلاء المعري في كتابه المعروف برسالة الغفران. ومن المرجّح أن تكون هذه الرحلة، الأساس الملهم للشاعر الإيطالي دانتي في الكوميديا الإلهية، على ما حققته المقارنة بين الكتابين الملحميين.

وهناك رحلات أخرى، ذات طابع فلسفي أو صوفي، وفي طليعتها «رسالة الطير» للإمام أبي حامد الغزّالي، و«رسالة الطير» لابن سينا (وهي رحلة فلسفية)، وكتاب «سير العباد الى المعاد» لسنائي.. كما بالإمكان اعتبار قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل، بمثابة رحلة فلسفية للإنسان في اتجاه المعرفة أو اليقين.. وجميع هذه الحكايات ذات سند قرآني، ما في ذلك ريب، حتى بالنسبة لتلك التي تحمل التبصّر الحكمي (نسبة الى الحكمة) أو الفلسفي، أكثر مما تحمل أسانيد الشريعة.

على أنّ أعظم هذه الرحلات جميعاً، وأكثرها أهمية وغرائبية، هي رحلة الطير الى ملكها، كما وصفها لنا فريد الدين العطّار النيسابوري في كتابه منطق الطير. والحقيقة، هي أن جهداً كبيراً في البحث والتنقيب والتحقيق والمقارنة، لا بد من بذله لكي يتم الوصول والإحاطة المفصّلة والمعمّقة بهذا الباب من الرحلات، والوصول به إلى نتائج مأمونة من الاستنتاج أو الابتكار. وذلك ما ليس متوفّراً لنا في هذه الدراسة المختصرة. وجلّ ما نفعله الآن، هو تقديم الفكرة حول هذا الموضوع من جهة، وتقديم دراسة ميدانية واحدة حول رحلة من رحلات الأعماق، اخترنا أن تكون رحلة الطير نحو ملكها كما قدّمها العطار في «منطق الطير»، وذلك لأهميّة هذه الرحلة وجاذبيتها، كما سبقت الإشارة.

وعملنا هنا، سيستند في البحث والاستنتاج، إلى شواهد مستمدّة من مرجع أساسي هو منظومة العطّار الشعرية بحد ذاتها أوّلاً، بما فيها من أبيات مثنويّة[7]، وحكايات شعرية، كما قدّمها لنا الدكتور بديع محمد جمعة، في ترجمته المشار إليها في المتن[8].

وكان بودّنا العودة الى النصّ الأساسي لمنطق الطير، كما وضعه صاحبه في لغته الأمّ (الفارسية)، . إلاّ أن معرفتنا غير المعمّقة بهذه اللغة، جعلتنا نستعين بترجمة الدكتور جمعة آنفة الذكر. . هذه الترجمة التي فضّل المترجم أن تكون مستندةً إلى طبعة باريس للمنظومة[9]. من دون سائر الطبعات. وذلك لأسباب علمية مقنعة شرحها المترجم في تمهيده للترجمة[10].

وإذا كانت أبيات المنظومة، وحكاياتها (كما وردت في النصّ المترجم) تشكّل المرجع الأساسي الأوّل لهذه الدراسة، فإننا ربما استفدنا من بعض دراسات ومراجع ثانوية حول التصوّف عامة، وفريد الدين العطّار ومنظومته بشكل خاص، وهي دراسة عميقة ومتنوّعة المصادر في كل حال. . على أن تكون هذه الاستعانة في أقلّ ما يمكن من مجال، وذلك لرغبتنا في أن يكون النص الأساسي (العاري) لقصيدِ العطّار، مرجع الدراسة.

(3) رحلة. . . سفر. . . طريق

ثمة إشارات متعددة، في ثنايا النص الشعري لمنظومة منطق الطير لفريد الدين العطار، ومن أوّله إلى آخره، تشير إلى أنّ قصته الشعرية، هي رحلة، أو سفر، أو طريق. وقد وردت هذه الألفاظ بعينها في أكثر من موقع. فهو في التقديم، ومنذ الأبيات الأولى لكتابه، التي يمجّد بها الخالق، يشير إلى «سَفَر

الـروح»، ويشبّه الـروح بطائرٍ خلق الله لـه أجنحـةً وريشاً من طين[11].

كـما يكـرر لفظ الـطريق، في أكـثر من مــوضــع. «فالهدهد جُعِلَ للطريق هادياً»[12]، و«في طـريقه يحلّق طائر الفلك»[13]، و«من هول الطريق تـأوّهت الطيـور جميعها، وسالت الـدماء من أجنحتهـا وريشها، فقـد رأوا الـطريق غير معلوم نهايتـه»[14]. ولعلّ العـطّار في النصّ التالي الذي يخاطب فيه القلب، يقـدّم التصوّر الأوفى للطريق، قارناً إياه بفعل السلوك:

«إذا كنتَ أيها القلبُ طالباً، فكن للطريق سالكاً، وتزوّدْ بالحذر، ولتمعنِ النظر أمامك وخلفك، وارقب من وصلوا إلى الاعتـاب العليّـة من الســالكـين. فجميعهم سلكـوا الطريق متعـاقبين، وفي كـل ذرة في الـطريق عقبة، وخلف كـل ذرة طريق جـديـد إليـه. فكيف يمكنك معرفة أي طريق ستسلك؟ وأي طـريق إلى تلك الأعتاب يوصلك؟»[15].

وهنـاك أماكن أخـرى يقرن فيهـا العـطار الـطريق بالطواف «فكيف يتمكن إنسانٌ قطّ أن يسلك الطريق صـوبـك، وليس للعقــل والـروح طــريق للطواف حولك؟»[16] كما يستخدم كلمة «المسير»: «يا من وقف العقل مشدوهاً أمام أعتابك، لقـد أفقدتـه الاتزان في المسير صوبك»[17]، أو كلمة «سعي»: «أما البحر فقد سعى مشتـاقـاً إليــك»[18]. وربمـا أشــار إلى الشـوق واللهفة في السعي وقطع الطريق، مشبهاً ذلـك بشوق النـار إلى الله وازدياد لهيبهـا وحرقتهـا، وكأنها «فـرس جامح»[19]..

عـلى أنّ هـذا السفـر أو الـطريق، أو الـرحلة، أو السعي، أو السلوك، إنمـا هـو رحلة «الــداخــل». فـالمقصود من الـرحلة أو غايتهـا (وهو الله)، إنمـا هو مختفٍ في الروح: «الروح خفيّـة في الجسد، أمـا أنتَ ففي الـروح اختفيت، فيا خفيّاً فيـما هـو خفي، ويـا روح الـروح»[20]... «إن كـان هنــاك كنـز خفي في الـروح فهو أنت»[21] وإذا كـانت قصة منـطق الـطير، هي قصة رحلة أو سفر، فمن هـو المسافـر فيها، بـل من هم المسافرون؟ من هو مرشدهم ودليلهم؟ ما هي دوافعهم للرحيـل؟ ما هي عُـدّة المسـافـرين؟ مـا هي غاياتهم؟ وكيف انتهت تلك الرحلة؟.

(4) صِحابُ الرحلة (جماعة الطير)

الـرحلة في «منـطق الـطير» رحلة جمـاعـة لا رحلة فرد. والمسافرون هم جماعة الطير، بلا استثناء. مئات الألوف من الطير احتشدت في الطريق «فكانوا كمظلّة تحجب نـور الشمس والقمر»[22]. وسبب الجـماعـة في الرحلة، هو أنّ الـروح لا يتأتّى لهـا أن تعمل من دون احبتهـا «فـإن تكن رجــلاً فــلا تكن روحُــكَ بــلا أحبّة»[23]. أما من هم المسافرون على وجه الحقيقـة في هذا الطريق؟ فالعطار يـردد في كلامـه، ذكر العقـل، والــروح والقلب. وإذا كــان العقــل مــطروداً مـن الأساس، كما الجسد، من الطريق، فإن ثمة إشارات إلى طـرد الـروح أيضـاً، أو ضرورة التخـلي عنهـا من بـداية السفـر، على الـرغم من وجود إشـارات أخرى تثبتها في طريق الوحدانية. فأما كون العقل عاجـزاً أو مـطروداً من مغامـرة السلوك والوصـول، فـلا سبيـل للشـك في ذلك، من أوّل كـلام العطار حتى آخـره. «سيـظلّ العقـل حـائـراً في محبتـه، كـما تعضّ الـروح الأنـامـل مما بهـا من عجـز... حيث شُـلَّ العقـل، وبهتت الــروح»[24]. «فــالــطريـق إليــه منــه لا بعقلك»[25].. كـما ثمة إشـارات إلى أن النفس أيضـاً هي غير مهيأة للسفـر «إن دار النفس جنة خلد مليئـة بــالـرغبــات والنـزوات، أمــا دار القلب فغـاصــة بـالصـدق»[26]. فمن هـو المؤهـل للسفـر عـلى وجـه اليقين؟

إنه القلب. فرحلة الطيور إلى ملكها وخالقها، إنما هي رحلة في مـرآة القلب. «إن ترغب في رؤيـة جمال الحبيب، فـاعلم أنّ القلب هـو مــرآة طلعتـه. ليكن

قلبك على كفك، ثم انظر جماله، ولتكن روحك مرآة له، ثم انظر جلاله... انظره إلهك في قلبك، وانظر العرش فيما هو كائن حولك»[27].

فالقلب إذن، هو الذي يرحل على وجه اليقين. والرحلة تكون في ذاته (أي في ذات القلب) حيث يرى السالك صورة خالقه كالمرآة في هذه الذات.

قلنا إن جماعة الطير بلا استثناء، هي صحبة السفر إلى ملكها، واسمه «السيمرغ»، (كما سيأتي شرح ذلك وتفصيله لاحقاً). ولكنْ، ثمة ذكر لبعض الطيور بأسمائها، في الكتاب، إمّا لأهمية دورها في الرحلة، أو لأنها تشترك في الحوار والخطاب مع الهدهد، حول متاعب الطريق وصعوباتها، وعوائقها. لا شك في أنّ أوّل من يرد ذكره في الطيور هو الهدهد. وذلك لأنه مرشد الرحلة ودليلها، ومدير حلقات الحوار الطويلة فيها.

بعد ذلك يرد ذكر البلبل والببغاء والطاووس والحجلة والهما والصقر ومالك الحزين والبومة والصعوة والعندليب وسواها... وهي تخطب أمام الهدهد، وتسرد أعذارها له، وهو يرد عليها واحداً واحداً، ويفنّد حججها. وترد أسماء هذه الطيور أيضاً، في تبيان عشق كلٍ منها لمعشوق خاصٍ به، هو صنمه، وتسفيه الهدهد بعد ذلك، أو تَهفيته لهذه الأصنام، واحداً بعد الآخر.

(5)مرشد الطريق. الهدهد.

للهدهد في جماعة الطير المرتحلة، مكان مميّز. إنه مرشد الطريق، أو هاديه أو كاشفه. والتعابير الثلاثة (مرشد، هادٍ، كاشف) وردت بألفاظها في ثنايا القصيد العطّاري. فقد جاء في الأبيات الأولى من المنظومة، وهي في باب حمد الله، ما نصّه: «حمداً للّه الطهور خالق الروح... ... هو الذي شيّد عرشه فوق سطح الماء... ومنح الببغاء طوقاً ذهبياً، كما جعل الهدهد للطريق هادياً... وأحياناً يكشف الطريق لكلب فيصبح مرشداً (إشارة إلى كلب أهل الكهف كما ورد في متن النصّ من الترجمة)، وأحياناً يجعل القطّ للطريق كاشفاً»[28].

وهذا المقطع المنتخب، يكشف لنا مسألتين:

الأولى: اختيار الهدهد مرشداً للطريق.

الثانية: دور القصد والحظّ في اختيار المرشد.

أما من حيث اختيار الهدهد مرشداً، فقد تمّ ذلك بحركة خاصة، هي مزيج من القرعة والتعيين الإلهي المسبق، الدال عليه إشارات ليس بإمكان العقل إدراكها. ولعلّ فريد الدين العطار، يشير بذلك إلى كيفية اختيار الخلفاء الراشدين، الذين تمّ تسلمهم للخلافة، باختيار أهل الحل والعقد والتعيين معاً. بالشورى والتعيين. حتى كأن المسألة تحدث على الشكل التالي: تتمّ الإشارة الإلهية أو يقع الحظّ الإلهي على واحد أوّلاً، ثم يتكرّس دوره كمرشد بعد ذلك بالقرعة. فقد جاء في المقالة الخامسة عشرة، تحت عنوان «اتفاق الطير على السير إلى السيمرغ»، وهي الأبيات بين 1565 و 1590، ما يلي على لسان الطير:

«يجب أن يكون لنا مرشد يكون له علينا الحلّ والعقد»[29]... أما من هو المرشد، وكيف يتم اختياره، فيقول العطّار في ذلك (في المقالة عينها المشار إليها آنفاً): «لن يكون الحاكم شخصاً معيناً، بل الحلّ إجراء القرعة فيما بيننا، وإذا أصابت القرعة أي فرد، فهو المقدّم، ويكون المعظّم بين الجميع. وما أن بدأوا القرعة، حتى لزم الجميع السكينة، وما أن قيل هذا الكلام، حتى خفت الضوضاء واستسلم جميع الطير للصمت والهدوء، واقترعوا فكان اقتراعاً موفّقاً، حيث اختاروا الهدهد العاشق، فاتخذه الجميع مرشدهم، فإذا أمرهم بذلوا أرواحهم، وتعهّد الجميع بأنه رئيسهم وأنه مرشدهم في الطريق وهاديهم، وأصبح الحكم حكمه، والأمر أمره، ولا يبخل أحد بالروح ولا بالجسم عليه»[30].

ولكنّ المسألة ليست مسألة شورى وقُرعة، وكفى، كما يظهر لأوّل وهلة من هذا النص.. بل هي كما قلنا، مزيج غامض من التعيين الإلهي والارادة البشرية. أو هي توفيق للبشر لكي يختاروا من اختاره الله لهم هادياً ومرشداً. لنسمّه الحظّ المدبّر مثلاً.

وهذا الحظ، هو الذي إذا مسّ أي كائن، مهما كان حقيراً، أحاله مرشداً، بضرورة وفعل هذا المسّ بعينه، حتى ولو كان المختار كلباً أو قطّاً. فالمسألة في هذا الاختيار، ليست خاضعة للمنطق والعقل الآدمي المتدبّر، بل هي خاضعة للّطف الإلهي الخفي، ذي الأسرار الغامضة، التي لا يجوز فيها سوى التسليم. فأمام هذه الأسرار «فقد العقل توازنه، كما فقد سلطانه على الروح»[31] كما يقول العطار.

وإذا كان الله قد أنعم على الإنسان «بالعقل ليكون بصيراً، حيث منح العقل قوة الإبصار كالعين، ثم وهبه العلم ليحصل المعرفة... (ف) ما أن صار عارفاً حتى أقرّ بالعجز، وغرق في بحار الحيرة»[32]، بل لعلّ الجنون، في هذه المسألة، أو اللاعقل، هو الأولى بالانتباه. فقد جاء في ابتهال التقديم: «... يا من أصبح العقل في طريقه طفلاً رضيعاً، لقد ضاع عقل الشيخ في البحث عنك، وبالنسبة لي، أنا المجنون، متى أصل؟»[33] فالهدهد إذن، لم يكن مرشداً للطريق بحكم إشارة العقل أو شورى الاختيار، بل حاز هذه المرتبة بمحض إشارة أو نظرة من سليمان.

قال الهدهد في خطابه لطائر معتذر «أيها الطائر، كان سليمان يديم النظر إليّ في كل أوان، وما حصلت على ذلك بذهب أو فضّة، وإنما تتأتى هذه المكانة من نظرة واحدة»[34].

فالمسألة هنا تبدو وكأنها، كما قلنا، ضربة حظّ، أو نظرة حظّ. وهذا التعبير «نظرة حظ» وارد بلفظه في إحدى حكايات المنظومة. فقد «قتل أحد الملوك مجرماً عقاباً له، وفي نفس الليلة رآه صوفي في المنام، رآه يتجوّل باسماً في جنة عدن... فقال له الصوفي لقد كنت للدماء سفاكاً، وكنت بيننا ذليلاً أفّاقاً، فمن أين أحرزت هذه المنزلة؟.

قال: عندما سال على الأديم دمي، مرّ في تلك الآونة حبيب العجمي (وهو، على ما جاء في المتن، متصوّف كان يقرض بالربا في بداية حياته، ثم تاب على يد الحسن البصري)..

وفي الخفاء، رمقني الشيخ بنظرةٍ من طرف عينيه، فأصبت هذا الشرف، ومائة مثله بعزّة تلك النظرة منه. وكل من أصابته نظرة حظ، وقفت روحه في لحظة واحدة، على مائة سرّ»[35].

وليس بخاف أنّ موقع الهدهد في جماعة الطير، هو شبيه بموقع الشيخ أو المرشد أو صاحب الطريقة بين مريديه، في النظم والطرق الصوفية المعروفة.

أما ضرورة المرشد أو الهادي، فنابعة من ضرورات الطريق.. «حيث لا يمكن قطعه اعتماداً على الغرور. ويلزم لهذا الطريق حاكم موفق»[36]، وطاعته آنذاك، تصبح واجبة ومطلقة.. لنقلْ إنها «عمياء»، لأنه، كما تقول الطير «بأرواحنا سننفذ أوامر حاكمنا، ولن نسلك الطريق إلا بحكمه وأمره، حتى يستطيع في النهاية ان يقودنا من ميدان الغرور إلى جبل قاف»[37].

(6)مراحل الرحلة. (الأودية السبعة).

رحلة الطير صعبة، ومحفوفة بالأخطار. و«الطريق صمت مطبق»[38] كما ورد في خطاب التقديم، ويتم تشبيهها بالخوض في البحر الواسع «فما أكثر الغرقى (فيه) وقد عدمنا أي خبر عن أحد منهم»[39]. كما تصبح في هذا الطريق «مئات الألوف من الرؤوس كرات، وما أكثر أنهار الدم التي سالت فيه وفاضت»[40] وتقطع الطير في رحلتها صوب السيمرغ سبعة أودية، هي وادي الطلب ووادي العشق ووادي المعرفة ووادي الاستغناء ووادي التوحيد ووادي

الحيرة ووادي الفقراء والفنـاء.. ومن ثم البقاء بعـد الفناء.

في وادي الـطلب، بحثٌ لا يكـلّ ولا يتعب، عن المحبوب. «عليك أن تتقدّم مخضباً بـالدمـاء»[41] يقول العطار على لسان الهدهد. والطلب يكون في كل شيء ومكـان، وفي آناء الليـل وأطراف النهـار. فـالمجنـون (ويعني بــه قيس بـه الملوّح) شـوهـد ينخـلُ تـراب الطريق، وحين سئـل «عمّ تبحث هنا؟ قـال: أبحث عن ليلى ها هنـا... إنني أبحث عنها في كـل مكان، لعلّ يدي تصادفها بغتةً، في أي مكان»[42].

وفي وصف وادي العشق، يستفيض العـطار ويورد في هـذا البـاب، مـا بالإمكـان اعتباره أجمـل الأشعـار وأكثرها غرابة وخيالاً. فللعشق مقام رفيع في الرحلة، ولعله الـدافع الجـوهري لهـا. إنـه تعتعـات جنـون، ومقـامه أكـبر من الكفـر والإيمـان، (وأحيـانـاً يـذكـر الإسـلام) من الشـك واليقـين، والخير والشر فيـه متساويان.

«العشق نار هناك، أما العقل فدخان. فما أن يقبل العشق، حتى يفرّ العقل مسرعـاً... وحتى لو منحت حق الاطـلاع عـلى عـالم الغيب، فلن تـدرك من أين ينبت هناك أصل العشق، وكل ورقة في عالم العشق، ستطرح رأسها على كتف أختها ثملة بالعشق»[43].

والعشق حراسـة لا نوم فيه. إنه حراسـة في محراب القلب.

في وادي المعـرفـة، تنكشف الأسرار للسـالـك. وانكشـافها لا يكـون بإمعـان نظر، وتـدبير فكـر، بل «بـالذوق». إنّـه الذوق الإشراقي الـذي طالما تحدّث عنه الصوفية، وهو أكبر من الحكمة والشرع معـاً. بل إن العـطار يستهـين، في مقـام العشق والـذوق، بـالفلسفـة ويتسـاءل: «أنّى لـك أن تعـرف عـالم الروحانيين من بين حكمـة اليونـانيين؟»[44].. وهـو، بحقّ المعرفة الإشراقية، يفضّل «كـاف الكفر عـلى فاء الفلسفة»[45]، كما أن من يثمل بعالم العـرفان، ينحـلّ عن كاهله عبء الكفر والإيمان معاً.

وتصـل الطير في رحلتهـا إلى الوادي الثـالث، وهو وادي الاستغناء. فما هو الاستغناء في مقامات الـرحلة وأحوالها؟

يظهر أن الاستغنـاء، كما يـراه العطّار، هـو «الخلوّ التام من كل دعوى ومعنى»[46]، بل لعله العدم الذي يموج في عدم. وهو «اللارغبـة» المطلقـة. إنه يقـول: «لا تـرغبْ في شيء هنا مـطلقاً»[47]، وكـأنه يـردّ قول العهد القديم: باطل الأباطيل.. كل شيء باطل، أو كـأنـه يتخـذ مـوقف فقـير من فقـراء الهنـود، الـذين يعتـبرون الرغبـات، مهـما كـانت، مصـدر الألم. ولا تكون السعادة إلا بقتل الرغبة.

والعـطّار يلامس في وصفـه لمقام الـرغبة، الشقـاء البشري أمـام عدمية الـوجـود، والمصـير، ممـا يجعله واحداً من أكابر شعراء العالم. وأعتقد أنه ما من قلب إلا وينبض من حزنه وقلقه، حتى يفيض بالـدم، أمام هذه الحكاية التي يوردها العطار. إنه يقول: «كـان في قريتنا شاب في جمال البـدر، فسقط هذا البـدر الشبيه بيـوسف في البئـر، وانهال عليـه الكثير من الـتراب، وأخرجه في النهاية أحد الأشخاص، فاضطرب حاله، كما أصابـه الزمـان بالعـديد من المصـائب. كان اسم هـذا الشاب الـطيّب المحتد «محمّـداً». وهكذا تسمّى بعد قدومه إلى الحياة مباشرة. وقد قال له الوالد حـين رآه مضطرباً: يا ولدي ويا نور العـين وروح الوالـد، ويا محمّد، تلطّف مع أبيك، وانـطق بكلمة واحـدة. فقال في النهاية: ما الكلمة؟ ومن محمّد؟ ومن الغلام؟ ومَنْ الانسـان؟.. قال هـذا وأسلم الروح. وهـذا ما حدث.. وكفى»[48].

في وادي التوحيد، يصل العطّار إلى مشكلة وحـدة الوجود، وما يشطح به الصوفيون من الكلام في هـذا المقـام، حين يغلبهم الحـال.. فلا يـرون في الوجـود سوى الله، الذي هو أنفسهم على وجه التحديد.

لقد قال الحلّاج في هذا المقام: «ما في الثوب سوى

الله». . كما قال:

«أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بَدَنا
فإذا أبصرته أبصرتني
وإذا أبصرتني أبصرتنا. .»

وكان ذلك سبباً من أسباب صلبه.

والعطار يخوض في هذا المقام، في ما يسمّيه «الأنية» (مِنْ أنا)، و«الأنتية» (مِنْ أنتَ)، حيث تسيطر الحيرة، فيقول بلسان شيخٍ ولهان، خرج به الوَلَه عن حدود العقل والتكليف، فقام يرقص مجنوناً: «هل أنا عارف أم أنني عدمت المعرفة؟ ولا أعلم أأنا أنت، أم أنت أنا؟ فقد فنيت فيك، وتلاشت الأنية»[49].

وهو يصل إلى ما هو أبعد من التوحيد. . إلى ما يسميه التفريد، ويشرحه هكذا: «أفْنِ نفسَكَ في الله، فهذا هو التوحيد. وأفنِ الفناء نفسه، فهذا هو التفريد».

وإذا كان الكلام في التوحيد صعباً، فالكلام في التفريد مستحيل.

عند هذا المقام، تزداد الرحلة صعوبة، ويصبح الكلام على أحوال السالكين فيها غامضاً مكتنزاً بالرموز والحكايات، فتصعب العبارة وتتلعثم ويكتنفها الغموض.

ففي وادي الحيرة، يضطرب السالك بين الوجود والعدم، وبين الخفاء والظهور، وبين البقاء والزوال، بل بين البقاء والزوال معاً، أو عدمهما معاً. . «أأنت أنت، أم أنك لست أنت؟»[50] يقول العطار في هذا المقام. ويضيف: «إنني في الحقيقة، لا أعرف كنهي، كما أنني لا أعرف نفسي. . . إنني عاشق، ولكنني لا أعرف من أعشق. ولست مسلماً ولا كافراً. فماذا أكون؟»[51]. وهي حالة التباس كبيرة، كمن تختلط عليه الأمور، فلا يعلم أفي حلم هو أم في يقظة، أم في (حلم - يقظة) معاً؟ أم في ما ليس هما. . . وهذه هي الحيرة. وتصل الطيور في نهاية المطاف (أو يصل من تبقّى منها بعد أن سقط من سقط في الطريق)، إلى الوادي الأخير، وهو وادي الفقر والفناء، ولعلّه وادي التلاشي الأخير أو الصمت. «عين هذا الوادي هي النسيان، والبكم والصم، وذهاب العقل والوجدان»[52]. . .

والتلاشي في هذا الوادي شبيه بتلاشي أعواد الحطب في النار، أو احتراق الفراشات في الضوء، أو انسحاب الظلال وذوبانها في الشمس. أما ما بعد هذا المقام، فهو فناء الفناء، أو البقاء، حيث تتم وحدة الشهود، في تخطي العدم للعدم، في الوصول إلى منطقة «اللاشيء» وهنا يخرس الكلام نهائياً حيث «يفنى السالك والمرشد والطريق»[53].

(7) جاذب العشق

يولي العطار العشق، ومقره القلب (كما تفعل جميع الصوفية) المقام الأسمى في أحواله وأوصافه. ولعل دافع رحلة الطير إلى ملكها السيمرغ، هو هذا العشق بالذات الذي يحرّك الاشتياق. «إن دموع روحي تنهمر شوقاً إليك في الكتمان»[54] يقول العطار على لسان أحد السالكين.

وهذا العشق هو عشق خاص. إنه العشق الإلهي. وكل عشق سواه عبودية أو عشق صنم. فالعشق الإلهي وقود السالك وقائده ومرشده، وهو أكبر من الكفر والإيمان.

ولتمييز هذا العشق الإلهي عن سواه، يورد العطّار على لسان الطير، ألواناً متعددة من عشقها الزائل، ويترك الهدهد يفندها عشقاً عشقاً، ويُهَفّتها لأنها عشق أصنام. فمالك الحزين عاشق البحر، والبحر عاشق الحبيب. . ولكنْ، حتى البحر ذاته، المضطرب بالمياه، يبقى ظمآن يتلظّى بنار العطش، لأن عشقه

للجزء وليس للكل.

والصقر عاشق السلطان، والسلطان ضعيف محدود.

والحجلة عاشقة الحجر، والجوهر.. وما الأحجار والجواهر سوى عوارض زائلة على الطريق.

والبومة عاشقة الخراب، والخراب خرابٌ لا أمل فيه. والبطة عاشقة الماء، والماء بدون البحر الأعظم قطرة ولا شيء.

والطاووس عاشق نفسه.. والببغاء عاشقة السُكّرِ والخضرة، وجميع هذه الأصناف من العشق، إنما هي عشق أصنام.

يقول الهدهد لطائر يعشق الذهب: «الذهب الذي يشغلك عن الرب، ما هو إلا صنم، فكن حذراً وألقه في التراب»[55]، وهو يقول في حكاية محمود الغزنوي، الذي أحرق صنم عُبّاد النار في الهند: «حطّم كل ما تملك من أصنام»[56] «لأن كل من تعلّق بشيء في الطريق أصبح صنمه ذلك الشيء»[57]. فإذا كان عشق الأصنام عبودية، فإن ما يحرر القلب هو عشق الذات الإلهية وحده وهذا العشق هو الدافع لرحلة الطير صوب ملكها. صوب الله.

(8)العُدّة والغاية

نسأل هنا: لماذا رحلة الطير إلى ملكها؟ من هو ملك الطير المقصود؟ وما العدّة التي تزودت بها الطير للرحلة؟

في المقالة الثانية، حديث الهدهد مع الطيور، يذكر العطّار أن طيور الدنيا اجتمعت للبحث عن ملك لها. لأنه «في هذا العصر وذاك الأوان، لا تخلو مدينة قط من سلطان»[58]. فالملك للطيور، بحسب المقالة العطارية، هو ضرورة بديهية لوجودها.

ولكن.. من هو هذا الملك، وأين يوجد؟

إنه ملك الطيور، بلا ريب «يقيم خلف جبل يقال له جبل قاف، اسمه السيمرغ... وهو منا قريب، ونحن منه جد بعيدين، مقره يعلو شجرة عظيمة الارتفاع، ولا يكف أي لسان عن ترويد اسمه»..

«وبداية أمر السيمرغ... أنها مرّت مجلوّة الطلعة منتصف الليل بديار الصين، فسقطت منها ريشة وسط تلك الديار، فلا جرم أن عمّ الهيجان العالم... ومن رآها فقد تعلّق بها»[59].

ولا مجال هنا لذكر الأصول التي ربما استقى منها العطار اسم وماهية طائره العجيب، السيمرغ، إنما الذي لا بد من ذكره، هو تلك المفارقة المهمة، التي تتشكل من جناس بين لفظتي «سيمرغ» و«سي مرغ» في الفارسية (لغة المنظومة الأصلية)

فسيمرغ، بكلمة واحدة، معناها طائر واحد مفرد هو العنقاء.

و«سي مرغ» مركبةً من كلمتين (سي بمعنى ثلاثين) و(مرغ بمعنى طائر) تعني هنا «ثلاثين طائراً».

وهذا الجناس بين «سيمرغ» و«سي مرغ» لم يستخدمه العطّار عبثاً كمجرد جناس لفظي أو بلاغي، بل قصد منه إلى غاية يطلق عليها الصوفيون تعبير «وحدة الوجود» أو «الشهود»، أو ما يسميه العطّار «معرفة سرّ الأنيّة والأنتيّة»[60]. فالواصلون الى السيمرغ، من الطيور في نهاية رحلتها، بعد أن سقط من سقط فيها على الطريق، هم ثلاثون طائراً، تطلعت إلى الأعتاب العالية، حيث طلعة السيمرغ في مواجهتهم، فلم تجد سوى نفسها أو صورتها في المرآة.. ولو وصل إلى الأعتاب أكثر من ثلاثين طائراً، لكانت الصورة لأكثر من ثلاثين، ولو وصل أقلّ، لكانت الصورة لأقلّ.

(9)رحلة عشق وجنون وألم

ليس منطق الطير، لفريد الدين العطّار، كتاب شعر وكفى، بل هو سفر عشق وجنون وألم. نقرأ فيه عذاب الكلمة ولوعة العشق في التاريخ، كما نلمس تعتعات الجنون، ومواجيد الألم العبقري المطهّر.

والعطار يعرف مكانة نفسه في هذا الكتاب، فهو الذي اكتوى بنار ذاته القوية، يشير إلى أنه، إلى يوم القيامة، لن يكتب إنسان قط كلاماً مثل كلامه (هو الولهان). . «فتكلّم (يا عطّار) دائماً في العشق، وردّدْ دائماً أغاني العشّاق»[61].

وأساس العشق لدى العطار الجنون، ومقامه فوق مقام الكفر والإيمان، وفوق العقل والروح معاً. .
إنه، في اختصار، الجنون في القلب. ورحلة منطق الطير، هي رحلة هذا الجنون في القلب. . ومجنونه العظيم، هو فريد الدين العطار، أحد أكبر عقلاء المجانين، في التصوّف الإسلامي.

الحواشي

(1) يقارن الدكتور حسين مؤنس بين ابن بطوطة وماركو بولو فيقول «لقد تعاصر ماركو بولو وابن بطوطة بعض الوقت، فيما بين سنتي 1254 م و1324 م، وعاش ابن بطوطة فيما بين سنتي 1304 م و1378 م. وقد بدأ ابن بطوطة رحلته في 14 يونيو 1325، أي بعد موت ماركو بولو بسنة ونصف السنة تقريباً، فقد توفي هذا في البندقية في الثامن من يناير 1324 م. . وفي رحلتيهما زارا المواضع نفسها، وسلكا في كثير من الأحيان الطريق نفسه، كما هي الحال في رحلة الإثنين في الصين والعودة من هناك إلى الغرب. ولكنْ شتّان ما بين الإثنين في الدّقة وتفتّح الذهن ويقظة القلب ودقّة الكلام وصدقه. وما أكثر ما كذب ماركوپولو وما أقلّ ما بالغ ابن بطوطة». (انظر مقدّمة كتاب مهذّب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النُظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. هذّبه وضبط غريبه وأعلامه أحمد العوامري ومحمد أحمد جاد المولى. قدّم له أحمد عبيدلي. دار الحداثة، بيروت، ج 1، ط 2، 1985).

(2) نذكر أيضاً، من أقدم الرحّالات العرب، أبا دُلَف بن مهلهل الشاعر، في كتاب عجائب البلدان، والمسعودي في مروج الذهب، وأبا الريحان البيروني في تاريخ الهند، وابن سعيد المغربي في المُغْرب، وأبا عبيد البكري الأندلسي في المسالك والممالك. . وسواهم.

(3) يقول العوامري وجاد المولى في مقدمتهما للمرجع المذكور آنفاً (مهذّب رحلة ابن بطوطة. . .) في دوافع الرحّالات العرب والمسلمين: «لقد جابوا البلاد لدراسة أحوالها ومعرفة سهلها ووعرها، وجبالها وأوديتها وطرقها البريّة والبحرية، وما تنتجه أرضها من أنواع الغلاّت، حتى يجبى الخراج بنسبة ذلك، ونظموا البريد، وقاسوا الأبعاد بين البلاد». ص (م) من ترجمة ابن بطوطة.

(4) هو فريد الدين العطّار النيسابوري. متصوّف وشاعر فارسي كبير، اسمه محمد، ولقبه فريد الدين، وكنيتُه أبو حامد. . وقد سُمّي بالعطار، لأنه كان يملك دكاناً للعطارة في أول حياته، ويعمل فيه صيدلياً، ثم هجره بعد ذلك والتحق بالطرق الصوفية، ليصبح واحداً من ثالوث التصوّف الفارسي الكبير: سنائي والعطار وجلال الدين الرومي. وربما يكون العطّار قد هلك بالسيف على عهد هولاكوخان، عام 586 هجرية، كما تقول إحدى الروايات. يروى بأنه ترك مؤلفات بعدد سور القرآن الكريم (114) لم يصلنا معظمها. . وأهمها على الإطلاق: منطق الطير وتذكرة الأولياء.

(5) المرجع المذكور آنفاً (مهذّب رحلة بن بطوطة. .) المقدّمة/ ص 5

(6) منطق الطير لفريد العطّار النيسابوري. دراسة وترجمة الدكتور بديع محمد جمعة. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ط 1984/3 م ص 423. حكاية (الأبيات من 4241 إلى 4262).

(7) المثنوي هو بيت من الشعر يلتزم قافية واحدة لشطريه. والقوافي المزدوجة أو المثنّاة تختلف من بيت إلى بيت في القصيدة. ومن أشهر الكتب التي كتبت شعراً بشكل المثنوي، مثنوي جلال الدين الرومي، ومنطق الطير للعطّار، وربما كان هذا الشكل من النظم الشعري فارسي الأصل، إلا أنه عرف في كثير من الألفيات والأراجيز المكتوبة بالعربية، كألفية ابن مالك على سبيل المثال.

(8) منطق الطير لفريد الدين العطّار النيسابوري دراسة وترجمة الدكتور بديع محمد جمعة. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ط1984/3 م ـ 1404 هـ.

(9) Garcia de Tassy. Mantic uttair. b IXI. Paris 1862......

(10) تمهيد منطق الطير، المذكور آنفاً . . ص 135 .

(11) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 139 .

(12) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 141 .

(13) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 141 .

(14) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 244 .

(15) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 144 .

(16) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 143 .

(17) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 144 .

(18) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 144 .

(19) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 144 .

(20) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 143 .

(21) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 143 .

(22) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 242 .

(23) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 186 .

(24) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 145 .

(25) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 145 .

(26) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 193 .

(27) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 214 .

(28) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص ص 139-141 .

(29) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 241 .

(30) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 241 .

(31) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 142 .

(32) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً ص 142 .

(33) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 151 .

(34) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 246 .

(35) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 248 .

(36) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 241 .

(37) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 241 .

(38) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 147 .

(39) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 147 .

(40) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 251 .

(41) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 359 .

(42) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 362 .

(43) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 366 . (في وصف وادي العشق)

(44) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 436 .

(45) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 436 .

(46) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 381.
(47) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 381.
(48) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 382.
(49) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 391.
(50) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 395.
(51) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 395.
(52) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 404.
(53) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 422.
(54) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 154.
(55) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 275.
(56) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 350.
(57) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 364.
(58) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 185-186.
(59) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 187.
(60) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 421.
(61) منطق الطير/ الترجمة المذكورة آنفاً. ص 432.